

Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt

Theologie aus dem Norden

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DDR. ALBERT FUCHS, LINZ

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	7
<i>Prof. Dr. Bertil E. Gärtner, Bischof von Göteborg</i>	
<i>S-411 17 Göteborg, Västra Hamngatan 17 – Göteborgs Stift</i>	
Der historische Jesus und der Christus des Glaubens. Eine Reflexion über die Bultmannschule und Lukas	9
<i>Prof. Dr. Evald Lövestam, Univ. Lund</i>	
<i>S-222 21 Lund, Bredgatan 23</i>	
Die funktionale Bedeutung der synoptischen Jesusworte über Ehescheidung und Wiederheirat	19
<i>Doz. Dr. René Kieffer, Univ. Lund</i>	
<i>S-222 26 Lund, Sunnanväg 14L</i>	
Weisheit und Segen als Grundmotive der Seligpreisungen bei Mattäus und Lukas	29
<i>Prof. Dr. Hejne Simonsen, Univ. Aarhus</i>	
<i>DK-8000 Aarhus C, Vestervang 7, 2. Etage</i>	
Die Auffassung vom Gesetz im Mattäusevangelium	44
<i>Prof. Dr. Jacob Jervell, Univ. Oslo</i>	
<i>Oslo 3, Silurveien 41</i>	
Die Beschneidung des Messias	68
<i>Pauli Huuhtanen</i>	
<i>04370 Rusutjärvi, Finnland</i>	
Die Perikope vom „reichen Jüngling“ unter Berücksichtigung der Akzentuierungen des Lukas	79
<i>Prof. Dr. Peder Borgen, Univ. Trondheim</i>	
<i>N-7000 Trondheim, Hakon Magnussonsgatan 3</i>	
Der Logos war das wahre Licht. Beiträge zur Deutung des Johanneischen Prologs	99
<i>Prof. Dr. Gijs Bouwman, Univ. Tilburg</i>	
<i>Tilburg, Cramerstraat 9</i>	
Samaria im lukanischen Doppelwerk	118
<i>Prof. Dr. Birger Gerhardsson, Univ. Lund</i>	
<i>S-222 38 Lund, Våpplingevägen 2D</i>	
Die christologischen Aussagen in den Sendschreiben der Offenbarung (Kap. 2–3)	142
<i>Prof. Dr. Bent Noack</i>	
<i>DK-3460 Birkerød, Bregnerodvej 23</i>	
Der zeitgeschichtliche Hintergrund der Oracula Sibyllina	167

Abkürzungen	191
Autorenregister	193
Rezensionen	197

VORWORT

Der zweite Band der „Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt“ bringt Aufsätze von Autoren, die im nordeuropäischen Raum beheimatet sind. Ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis verrät dabei jedem exegetisch Interessierten, daß es sich fast ausnahmslos um international bekannte Namen handelt. Leider ist ein nicht geringer Teil ihrer Publikationen aus sprachlichen Gründen nur einem kleinen Leserkreis zugänglich. Es ist deshalb als Gewinn zu betrachten, daß durch die hier vorgelegte deutsche Veröffentlichung eine Reihe von qualitativ ausgezeichneten Arbeiten allgemein benützbar bzw. überhaupt zum ersten Mal zugänglich wird.

Für die deutsche Veröffentlichung mußten fast alle Manuskripte sprachlich etwas überarbeitet werden. Doch ist dies mit Zustimmung der einzelnen Verfasser geschehen, die selbstverständlich auch für den Inhalt allein verantwortlich sind. Weiters wurde wie in Band 1 die Abkürzungs- und Zitationsweise der Fußnoten und Bibelstellen vereinheitlicht, soweit wie möglich die letzte Auflage zitiert, Untertitel und Reihenangabe ergänzt, was insgesamt das Neuschreiben von mehr als dem halben Manuskript erforderte. Die Besorgung dieser nicht wenig mühsamen Änderungen sowie das Abkürzungsverzeichnis und die Erstellung des Autorenregisters verdankt der Leser wieder der fleißigen Arbeit meiner Assistentin, Fr. Chr. Eckmair.

DDr. Albert Fuchs

DIE AUFFASSUNG VOM GESETZ IM MATTÄUSEVANGELIUM¹*Hejne Simonsen*

Das angegebene Thema stellt ein besonders umstrittenes Problem dar, das in entscheidender Weise mit der Frage zusammenhängt, ob Mt eine judenchristliche Evangelienschrift ist und wie dieser Zusammenhang in diesem Fall vorzustellen ist. Hierbei spielen auch andere Faktoren als das Gesetzesverständnis eine Rolle, aber die Auffassung vom Gesetz ist jedenfalls von entscheidender Bedeutung für die Beantwortung dieser Frage, sofern eine Klärung überhaupt möglich ist.

Was die Frage nach dem Gesetzesverständnis bei Mt so umstritten macht, ist die Tatsache, daß dieses Evangelium jedenfalls bei unmittelbarer Betrachtung sehr verschiedene Aussagen über das Gesetz enthält.

Einerseits finden sich bei Mt markante Aussagen, die eine „konservative“ Auffassung in dieser Frage zum Ausdruck bringen, Aussagen, die der Haltung zum Gesetz sehr nahe stehen, die wir in dem Judentum finden, in dem das Christentum seinen Ursprung hat. An herausragender Stelle begegnen wir dieser Auffassung Mt 5,18f: „Wahrlich, ich sage euch: Bis Himmel und Erde vergehen, wird auch nicht der kleinste Buchstabe des Gesetzes vergehen, bevor nicht alles geschehen ist“. Und weiter heißt es: „Wer auch nur eines von den kleinsten Geboten aufhebt und die Menschen entsprechend lehrt, der wird im Himmelreich der Kleinste genannt werden. Wer sie aber hält und halten lehrt, der wird groß sein im Himmelreich“.

Und nicht nur im Verhältnis zum geschriebenen Gesetz, sondern auch zur mündlichen Überlieferung kommt ein solcher bewahrender Standpunkt zum Ausdruck, wenn es in der Einleitung zur großen Rede gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer in Kap. 23 zu Beginn heißt: „Auf dem Stuhl [d.h. Lehrstuhl] Moses haben die Schriftgelehrten und

¹ Ursprünglich vorgelegt bei der Jahrestagung des Collegium Biblicum im Januar 1973 an der Universität Aarhus. Deshalb konnte u.a. die Monographie von *H. Hübner* nicht berücksichtigt werden: *Das Gesetz in der synoptischen Tradition. Studien zur These einer progressiven Qumranisierung und Judaisierung innerhalb der synoptischen Tradition*, Witten 1973. — Übersetzung: Pastor Eberhard Harbsmeier, Varde, Dänemark. Die Erstfassung erschien unter dem Titel „Synet pa loven i Mattæusevangeliet“, in: DTT 36 (1973) 174–194.

Pharisäer Platz genommen. Alles, was sie euch sagen, das sollt ihr tun und halten; aber . . .", und nun folgt die Polemik gegen ihre Taten, die sie als Heuchler entlarven. Die Heuchelei ist überhaupt im folgenden ein durchgehendes Thema, das in der Einleitung zu allen sieben Weherufen angegeben ist (VV.13–31). Diesen positiven Aussagen über ihre Lehrautorität selbst entspricht in V.23, im 4. Weheruf, diese Aussage: „Weh euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler! Ihr zahlt den Zehnten von Minze, Dill und Kümmel und laßt das Wichtigste im Gesetz außer acht: Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Treue. Diese Gebote sollt ihr befolgen, und jene nicht vernachlässigen“.

Auffallend ist auch der Einschub des Mt in den Text von Mk 13 (in der eschatologischen Rede), wo die Gemeinde zur Flucht aufgefordert wird; Mk hat: „Bittet aber, daß es nicht im Winter geschehe" (V.18); Mt fügt hinzu: „. . . oder am Sabbat" (24,20).

Solchen Aussagen steht freilich die Wiedergabe der mk *Streitgespräche* durch Mt entgegen, die sich zu einem wesentlichen Teil gerade um die Frage des Gesetzes drehen und von einer entschieden polemischen Haltung gerade gegenüber der rituellen Gesetzesfrömmigkeit im Judentum geprägt sind.

Aber auch in einigen der *Antithesen der Bergpredigt*, die der grundsätzlichen Aussage von 5,17–20 folgen, ist nicht nur von einer Verschärfung, einer Radikalisierung der Gebote der Tora die Rede, sondern von einem direkten Gegensatz zu ihnen: Was zu den Alten gesagt ist, wird durch die Belehrung Jesu außer Kraft gesetzt. Dies ist der Fall in 5,31.38.43, also in der 3., 5. und 6. Antithese, wo ein synoptischer Vergleich zudem zeigt, daß es Mt selbst war, der den Gegensatz zwischen der Belehrung Jesu und dem alten Gebot herausstellt. Aber auch schon das ständig wiederholte „Ich aber sage euch" macht entscheidend deutlich, daß eine neue Art von Autorität der Autorität von Gesetz und Tradition gegenübergestellt wird, die in aller jüdischer Frömmigkeit die unverzichtbare Grundlage des Lebens war.

Es ist nicht verwunderlich, daß ein solcher Befund zu sehr verschiedenen Versuchen geführt hat, die redaktionelle Haltung und den theologischen Standpunkt des Evangelisten in der Frage des Gesetzes zu bestimmen.

I.

Untersuchen wir nun zuerst die „konservativen“ Aussagen, so muß man nach meiner Ansicht zugeben, daß sie von sehr unterschiedlicher Tragfähigkeit sind, wenn es darum geht, die theologische Haltung des Evangelisten zu bestimmen. Wir gehen am besten aus von den Aussagen in Kap. 23. Hier muß man sich klar machen, was auch E. Haenchen betont,² daß es sich hier um Material verschiedener Herkunft handelt. Deshalb finden sich auch kleinere oder größere Unterschiede im Gedankengang. Mt konnte freilich diese verschiedenartigen Überlieferungen miteinander vereinen, weil ihnen allen die polemische Haltung gegen Rabbinat und Pharisäismus gemeinsam war.

Betrachten wir die Struktur des Kapitels näher, so wird deutlich, daß der Grundstock das Schema der sieben Weherufe, VV.13–31, ist, die Mt übernommen hat, freilich mit gewissen thematisch verwandten Erweiterungen im einzelnen. Das Kapitel im ganzen ist jedoch nicht in seiner Struktur durch die 7 Weherufe bestimmt. Die einleitenden Passagen VV.1–12 und der abschließende Teil VV.32–36 (39) gehören nicht in diesen Zusammenhang.

Betrachten wir das Material in den einleitenden Abschnitten etwas näher, so deutet ein Blick in die Synopse an, daß es sich hier um eine thematisch bestimmte Zusammenstellung von Einzelüberlieferungen handelt. Der Rahmen und eine einzelne Aussage stammen aus Mk 12,37bff, darüber hinaus hat die Aussage Mt V.4 eine Parallele in Lk 11,46, und VV.11–12 sind häufig vorkommende synoptische Einzellozen, die die Einleitung abrunden.

Die erste Aussage, VV.2–3, erkennt – wie erwähnt – die Lehrautorität der Schriftgelehrten und Pharisäer an, wohlgerne aber nicht, ohne gleichzeitig mit voller Stärke deren Praxis abzulehnen. Der Gegensatz zwischen Lehre und Praxis ist hier die Pointe.

V.4 variiert nicht nur das Vorhergehende, sondern spricht von den „schweren Bürden“, die sie den Menschen auferlegen. Dies paßt eigentlich nicht zu VV.2–3a, wie Haenchen zeigt.³ Denn würde die Lehrautorität der Schriftgelehrten wirklich anerkannt, wäre es nicht gleichzeitig

² E. Haenchen, Matthäus 23, in: ZThK 48 (1951) 38–63.

³ Haenchen, aaO. 40–41.

mit der Anerkennung dieser Autorität möglich, über die Bürden zu klagen, die sie hiermit den Menschen auferlegen.

VV.5–7 gehen wiederum in eine andere Richtung. Hier wird darauf abgestellt, daß die Pharisäer in ihrem Verhalten stets Eindruck auf die Menschen machen wollen. – VV.8–12 sind dann eine Abschweifung, an die Jünger gewandt. Auch hier bemerkt Haenchen⁴ die Inkongruenz mit V.2f: Wer das Rabbinat für die Christen ablehnt, weil Gott die einzige Lehrautorität ist, kann doch nicht wirklich die jüdischen Rabbis als geistliche Autorität anerkennen!

Da es sich nun aber bei dem gesamten Kapitel um eine redaktionelle Sammlung polemischer Aussagen mit den Weherufen als Kernstück handelt, wäre es verfehlt, die einzelnen Aussagen so zu deuten, als handle es sich um lehrmäßige Aussagen. Dies gilt auch V.2f.

Ich meine auch nicht, daß man mit R. Hummel⁵ V.2f sozusagen als kirchenpolitisch bestimmte taktische Anweisung verstehen muß. Hummel ist der Auffassung, Mt habe nicht endgültig den Stab über die Lehrautorität der Schriftgelehrten brechen wollen, obwohl er doch sonst in diesem Kapitel ihr Schriftgelehrentum als schon gerichtet hinstellt. Hummel meint, das eigentliche Anliegen des Mt komme in V.2f zum Ausdruck: Mt wolle für sich und seine Gemeinde vermeiden, daß die letzte Verbindung zur jüdischen Lehrautorität abbreche, weil die endgültige Trennung zwischen Kirche und Judentum von seiten des Judentums noch nicht vollzogen gewesen sei. Mir fällt es schwer zu sehen, daß die Evangelienschrift die Annahme eines solchen Anliegens rechtfertigt.

Vielmehr meine ich, daß man bei der Deutung von V.2f nicht aus den Augen verlieren darf, daß das Gewicht des Kapitels 23 auf der negativen, polemischen Spitze liegt. Deshalb sollte man es nicht als eine lehrmäßige Formulierung verstehen, wenn wir in den VV.2–3a einen an und für sich positiven Satz über die Lehre der Schriftgelehrten und Pharisäer finden.

Mt 16,12, wo es sich auf jeden Fall um einen redaktionellen Zusatz zum Mk-Text handelt, legt Mt denn auch den dunklen Ausdruck vom Sauerteig der Pharisäer und Sadduzäer, vor dem man sich zu hüten habe, gerade im Sinn der *Lehre* der Pharisäer und Sadduzäer aus.

⁴ Haenchen, aaO. 43.

⁵ R. Hummel, Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Mattäusevangelium (BEvTh, 33), München ²1966, 31–32.

Ich beziehe diese redaktionelle Aussage aus Mt 16,11–12 nicht ein, um zu behaupten, daß 23,2–3 nur übernommener Traditionsstoff sei, wie dies bei G. Strecker⁶ geschieht, der hierin geradezu ein Schulbeispiel dafür sieht, daß man zwischen Tradition und Redaktion in einem Evangelium unterscheiden müsse. Es ist doch der Evangelist selbst, der diese Aussage in sein Evangelium mit aufgenommen hat, die ihm vielleicht aus der mündlichen Tradition überliefert war, und der sie in seinen Rahmen eingeordnet hat. Und dies, meine ich, kann er tun, weil das Positive in der Aussage ja nur den Hintergrund für die verurteilende Kritik darstellt, für die sie gleichsam der Auftakt ist. Entscheidend ist nicht der isolierte gedankliche Inhalt einzelner Aussagen, die für sich genommen recht stark voneinander abweichen können, entscheidend ist vielmehr, daß sie alle ihre Pointe in einem unzweideutigen Nein zum Rabbinat und zum Pharisäismus haben.

Deshalb besteht vermutlich auch kein Anlaß, mit G. Barth⁷ Erwägungen darüber anzustellen, ob die Aussage Mt 23,2 ursprünglich zwar sowohl das Gesetz als auch die gesamte rabbinische Tradition gemeint, der Evangelist Mt aber vielleicht nur an die Überlieferung des Gesetzes selbst gedacht habe.

Entsprechendes gilt für die Aussage in 23,23, die nicht die minutiöse Weiterentwicklung der Pflicht zum Zehent aus der Tora bei den Schriftgelehrten und Pharisäern tadelt, sondern vielmehr kritisiert, daß die wichtigeren Forderungen des Gesetzes vernachlässigt werden. Ein Vergleich mit der Lk-Parallele 11,42 zeigt, daß „das Recht, die Barmherzigkeit und die Treue“ (sie entsprechen dem Liebesgebot oder der „goldenen Regel“ in anderen Zusammenhängen) nur in der Mt-Version als τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου bezeichnet werden. Die minutiösen Bestimmungen über den Zehent werden nicht verworfen, aber sie treten doch deutlich in den Hintergrund unter dem Gewicht der vorgebrachten Anklage, das Wesentliche werde versäumt.

Was 24,20 über die Flucht am Sabbat betrifft, so besteht kein Anlaß zu der Annahme, dieses Datum habe in der Mt-Vorlage gestanden, sei

⁶ G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (FRLANT, 82), Göttingen ³1971, 16. 138–139.

⁷ G. Barth, *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*, in: G. Bornkamm – G. Barth – H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Mattäusevangelium* (WMANT, 1), Neukirchen ⁶1970, 54–154, 80.

aber von Mk ausgelassen worden. Es ist anzunehmen, daß Mt diese Angabe in den Mk-Text eingefügt hat.

Die sachliche Erörterung der Frage bei G. Barth⁸ zeigt deutlich, daß eine Haltung, die die Möglichkeit von Kampfhandlungen oder Flucht an einem Sabbat verneint, der zeitgenössischen jüdischen Praxis völlig fern liegt, vielleicht mit Ausnahme einer einzigen Aussage, deren Verständnis jedoch umstritten ist.⁹ Würde man die negative Aussage über die Flucht am Sabbat als Ausdruck der lehrmäßigen Haltung des Mt in dieser Frage verstehen, und dies tun G. Barth und R. Hummel, dann wäre diese Haltung also rigoristischer als die des übrigen Judentums dieser Zeit. Deshalb wäre es verfehlt, diese Stelle heranzuziehen, wenn es um die Auffassung des Mt über die Sabbatpraxis der Gemeinde geht. Aber man kann wohl sagen, daß allein schon die Tatsache, daß der Evangelist daran denkt, eine solche Aussage einzufügen, zeigt, daß er einen jüdischen Hintergrund hat, daß er jüdischer Herkunft ist.

Die Aussage, die am schwersten wiegt, ist Mt 5,18f. R. Bultmann¹⁰ meint, VV.17–19 stammten aus Q, aber ein Vergleich mit der Parallele zu V.18 in Lk 16,17 spricht entschieden dagegen, daß die Aussage in einer gemeinsamen schriftlichen Vorlage von Mt und Lk enthalten war. In Lk 16 steht das Logion V.17 nämlich in einem stichworthaften Zusammenhang mit dem vorhergehenden V.16, der ebenfalls eine Aussage über das Gesetz darstellt (V.16a: *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου* . . .), und nach der anderen Seite in einer thematischen Beziehung zu V.18, einer konkreten Gesetzesaussage oder besser einer Gemeinderegulierung, dem Scheidungsverbot. Die Parallelen zu den drei Aussagen finden sich jedoch bei Mt in ganz anderen Zusammenhängen. Aus diesem Grund erscheint es ausgeschlossen, daß es sich hier um dieselbe schriftliche Quelle handelt. Die Parallele zu Lk 16,16 erscheint so bei Mt in einer stichworthaften Verbindung, in der der Name *Johannes* das Bindeglied der ganzen Wortgruppe darstellt, die Jesu Zeugnis über den Täufer enthält (Mt 11,12, vgl. Lk 16,16b; Mt 11,13, vgl. Lk 16,16a). Außerdem ist rein inhaltlich zu beachten, daß die Parallele zu Lk 16,16a bei Mt in geänderter Form erscheint: *πάντες γὰρ οἱ προφῆται*

⁸ Barth, aaO. 85–86.

⁹ Barth, aaO. 86, Anm. 1.

¹⁰ R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT, 29), Göttingen⁸ 1970, 146–147.

καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν, womit Mt offensichtlich die Deutung des Logions vermeiden will, daß die Zeit des Gesetzes mit Johannes vorbei sei. Statt dessen stellt er durch seine Formulierung des Logions die Zeit der Prophetie und die der Erfüllung einander gegenüber.

Die Parallele zu Lk 16,17 ist Mt 5,18; zunächst aber ist der vorhergehende V.17 zu beachten.

Hier kann πληρῶσαι verschieden gedeutet werden; nach meiner Auffassung legt die Anwendung des Begriffes in den sogenannten Reflexionszitataten bei Mt die Bedeutung „erfüllen“ am nächsten. Das Gewicht der Aussage liegt jedoch auf dem negativen Moment: Das Kommen Jesu bedeutet nicht, daß das Gesetz oder die Propheten ihre Bedeutung verlieren oder gar außer Kraft gesetzt werden. Mt 5,18 zeigt gegenüber Lk 16,17 gewisse Unterschiede:

Lk: „Eher werden Himmel und Erde vergehen, als daß auch nur der kleinste Buchstabe im Gesetz wegfällt“.

Mt hat dagegen das Wort in dieser Form übernommen: „Wahrlich, ich sage euch: Bis Himmel und Erde vergehen, wird auch nicht der kleinste Buchstabe des Gesetzes vergehen, *bevor nicht alles geschehen ist*“. Ἔως ἄν aus V.18a wird in V.18c wiederholt; das letzte Glied, das bei Lk fehlt, ist sicher redaktionell. Es gibt verschiedene Deutungsmöglichkeiten für diesen Zusatz:

1. Er kann als eine Wiederaufnahme der ἕως ἄν-Aussage in V.18a verstanden werden, d.h. „bis alle Endereignisse eingetroffen sind“.
2. Er kann als eine Aussage verstanden werden, die diesen Gedanken enthält: „bis alles, was im Gesetz gefordert wird, erfüllt ist“.

Die letztere Deutung würde freilich bedeuten, daß sich hier ein wesentlicher Gedanke verbirgt, der weder hier noch anderswo bei Mt zu finden ist. Und wie sollte dieser Gedanke näher zu verstehen sein? Ist von der Erfüllung durch das Werk Jesu oder von der Gesetzeserfüllung der Gemeinde die Rede?

Die erste Deutung liegt deshalb nach meiner Ansicht am nächsten. Sie wird zwar von den meisten verworfen, weil man meint, daß sie V.18c zu einer trivialen Wiederholung des Gedankens von 18a mache, — aber auch in V.17 findet sich doch eine Wiederholung: Der Gedanke, daß Jesus nicht gekommen ist, um aufzulösen, wird V.17a ausgesprochen und V.17b wiederholt.

Die Auffassung von V.18c als einer Wiederaufnahme von V.18a ist die einfachste Textauffassung, sie liegt am nächsten. In diesem Zusammenhang ist auch zu beachten, daß die Ansicht, daß die Zeit des Gesetzes begrenzt ist, zwar nicht durch das Kommen Jesu, sondern durch die *Vollendung der Endereignisse*, für Mt wohl kaum ein fremder Gedanke gewesen ist. Das Streitgespräch mit den Sadduzäern über die Levirats-ehe und die Auferstehung in Mt 22,23–33 lehrt ja gerade, daß die Bestimmungen des Gesetzes in dieser Frage in der kommenden Auferstehung keine Anwendung mehr finden. In Mt 5,18 ist ja nicht von der ewigen Gültigkeit des Gesetzes die Rede; seine Gültigkeit ist vielmehr auf diesen Äon begrenzt. Aber solange sie gilt, gilt das Gesetz auch bis zum geringsten Buchstaben und Tüpfelchen. Darin liegt der Schwerpunkt der Aussage.

In der sachlich verwandten Aussage V.19 ist das Hauptwort nicht νόμος, sondern ἐντολή. Man kann erwägen, ob ἐντολή nur die Gebote des atl Gesetzes meint. Die Wendung: μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων mit dem überschüssigen Demonstrativpronomen ist für Mt charakteristisch. S. Aalen¹¹ nennt auch 10,23.42; 18,14; 24,14; 25,40. 45; 26,29. Der Hinweis in der Form dieses demonstrativen Pronomens gilt sonst stets einer Sache oder einer Person, die mit der Gemeinde zusammenhängt: „einer dieser Geringsten“, „einer dieser meiner geringsten Brüder“ u.ä., „das Evangelium dieses Reiches“, „die Frucht dieses Weinstocks“. Auf diesem Hintergrund wäre zu erwägen, ob der Gedanke des Hinweises auf „eines dieser geringsten Gebote“ nun nicht mehr dem Gesetz gilt, sondern den Vorschriften und Geboten Jesu, die der Gemeinde vertraut sind. Hierdurch würde sich ein besserer Zusammenhang zu V.20 ergeben, wo von der Gerechtigkeit die Rede ist, die von Jesu Jüngern verlangt wird und von der es heißt, wenn sie die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer nicht überträfe, kämen sie nicht ins Himmelreich. Wenn man nämlich V.19 von der Einhaltung der minutiösen Bestimmungen des mosaischen Gesetzes versteht, entsteht ein harter und unvermittelter Übergang von V.19 zu V.20; denn dann spräche V.19 nach seinem Wortlaut von der Gesetzesobservanz im traditionell jüdischen Sinn, während V.20 von den Jüngern eine Gerechtigkeit fordert, die von der traditionell jüdischen qualitativ verschieden ist.

¹¹ S. Aalen geht u.a. auf diese Frage ein in seinem Artikel „Alkoholfri nattverdvin“ i lys av N. T. og jødiske kilder, in: TTK 37 (1966) 15–25, 24–25.

Gegen die angeführte Deutung des Begriffs *ἐντολή* spricht jedoch, daß *ἐντολή* sonst stets in den synoptischen Evangelien auf bestimmte atl Gebote angewandt wird. So verhält es sich bei Mk, und der Sprachgebrauch bei Mt an den Stellen, wo *ἐντολή* im übrigen vorkommt (Mt 15,3; 19,17; 22,36.38.40), ist dem bei Mk parallel. Vom Sondergut des Lk gilt dasselbe (1,6; 23,56; die Anwendung in 15,29 im Gleichnis vom verlorenen Sohn gehört nicht in diesen Zusammenhang). Anders verhält es sich nur bei Joh, wo *ἐντολή* in 10,18; 12,49.50 das Gebot des Vaters an Jesus meint, in 11,57 die Befehle der Hohenpriester und der Pharisäer, in 13,34; 15,12 die (neuen) Gebote Jesu, 14,15.21; 15,10 ist im Plural vom Halten der Gebote Jesu die Rede. Wenngleich die erstgenannte Deutung verlockend erscheint, wäre es deshalb doch bedenklich anzunehmen, daß *ἐντολαί* in Mt 5,19 eine andere Bedeutung habe als sonst bei Mk und Mt. — Man muß deshalb V.19 im Zusammenhang mit V.18 als eine erneute Betonung dessen verstehen, daß Jesus und seine Verkündigung vom Gottesreich nicht im geringsten beinhalten, daß die Gebote des Gesetzes außer Kraft gesetzt werden.

Was V.20 betrifft, so haben wir schon die inhaltliche Spannung bemerkt, in der diese Aussage faktisch zum Vorhergehenden steht. Es ist unhaltbar, diese Spannung dadurch beseitigen zu wollen, daß man VV.18—19 nur als übernommenen Traditionsstoff betrachtet, den der Evangelist nicht wörtlich verstanden habe. Eine solche Auffassung findet sich z.B. bei S. Schulz.¹² Zu V.19 heißt es hier: „Matthäus hat sie hier eingefügt, weil für ihn die Empfehlung des Tuns und Lehrens wichtig war, die von Matthäus natürlich nicht mehr auf das Zeremonial-, sondern nur noch auf das Sittengesetz bezogen wird“.¹³

Nach meiner Auffassung muß man den Text so hören, wie er vorliegt, als Ausdruck dafür, daß der Evangelist keinen Gegensatz empfunden hat zwischen ungekürzter Gesetzeserfüllung einerseits und der Aussage von einer Gerechtigkeit andererseits, die die der Schriftgelehrten und Pharisäer übertrifft. Aber erst in der verschärften Formulierung in V.20

¹² S. Schulz, Die Stunde der Botschaft. Einführung in die Theologie der vier Evangelisten, Hamburg-Zürich ²1970, 175. 181ff. Auch Strecker versucht diese und ähnliche Spannungsverhältnisse „aus der traditionsgeschichtlichen Überlagerung“ zu erklären (Weg, 16). Ein judaisierendes Element wie 5,18f geht in den Traditionsstoff ein, ohne daß es für die Auffassung des Redaktors charakteristisch ist.

¹³ Schulz, Botschaft, 184.

(mit dem ausschließlichen: „kommt ihr nicht ins Himmelreich“ gegenüber dem milderen: „der wird der Kleinste heißen im Himmelreich“ in V.19) kommt die eigentliche Intention des Mt klar zum Ausdruck; hiermit gibt er ja auch das Thema für den ganzen folgenden Abschnitt VV.21–48 an.

II.

Wir wollen uns nun der anderen Seite des Materials zuwenden, und wir greifen hier vor allem eine Reihe von Streitgesprächen über die Frage des Gesetzes heraus, die Mk und Mt gemeinsam haben. Es ist bemerkenswert, daß Mt in mehreren dieser Perikopen die Mk-Vorlage so bedeutend verändert hat, daß man dies in der literarkritischen Forschung als Zeugnis dafür angesehen hat, daß Mt eine andere Quelle als Mk benutzt habe. Statt der Annahme einer speziellen literarkritischen Hypothese möchte ich meinen, daß diese Tatsache zeigt, daß es sich hier um Material handelt, mit dem Mt und der Kreis um ihn besonders gearbeitet haben. In diesem Stoff scheint also ein Anhaltspunkt zu liegen für das Anliegen der redaktionellen Arbeit des Mt, den wir so weit wie möglich benutzen sollten. Aber auch die Beurteilung dieses Materials ist in der neuesten redaktionsgeschichtlichen Forschung umstritten. Charakteristisch sind z.B. die unterschiedlichen Wertungen der mt Eingriffe in die Perikope Mk 7,1–23, vgl. Mt 15,1–20. Es ist eine recht verbreitete Auffassung, Mt habe durch seine Umarbeitung dieser Perikope den Gegensatz zwischen der Lehre Jesu und jüdischer Praxis abschwächen wollen. Man meint eine gewisse Akzentverschiebung zu erkennen zwischen der Polemik gegen jüdischen Ritualismus und schriftgelehrter Tradition, wie wir sie bei Mk finden, und dem modifizierten Standpunkt, den der Evangelist Mt einnehmen soll. R. Hummels und G. Barths Untersuchungen sind für diese Auffassung repräsentativ.

Mt hat hier (wie auch in dem verwandten Text 19,1–9, den wir später besprechen werden) die Mk-Version in umfassender Weise umstrukturiert. Durch seine Umstellung, bei der die Mk-Einheit 7,9–13 vor VV.6–8 gestellt wird, erreicht Mt einen zusammenhängenderen Text. Mt übergeht völlig die einleitende Schilderung der jüdischen Reinigungsbräuche bei Mk, offenbar weil sie für seine Gemeinde überflüssig war. Er konzentriert die Erzählung dadurch auf das Wesentliche, daß er die An-

klage der Pharisäer und Schriftgelehrten in V.2, die Jünger Jesu überträten die Überlieferung der Alten, gleich in den VV.3–6 mit der Gegenanklage Jesu konfrontiert, *sie* überträten das Gebot Gottes um ihrer Überlieferung willen. Dadurch erscheint das Schriftzitat aus Jes 29,13 (LXX) in VV.7–9 nicht so abrupt wie bei Mk, sondern durch das Vorhergehende motiviert.

Dieses Schriftwort wird übrigens auch in der Polemik gegen die Gegner in Kol 2,22 angewandt, wo es sich um eine rituelle Gesetzesfrömmigkeit handelt, aber im Unterschied zu der Polemik bei Mk und Mt handelt es sich hier um einen asketisch und synkretistisch geprägten Typ.

In seiner Behandlung von Mt 15 ist Hummel¹⁴ bemüht, Mt so zu verstehen, daß seine Auseinandersetzung vor allem der speziellen Halacha vom Händewaschen gelte, die in V.2b genannt ist. Wie G. Barth¹⁵ begründet er dies damit, daß im Schlußwort der Perikope nur die Frage des Händewaschens erwähnt wird. Die grundsätzliche Auseinandersetzung bei Mk, die z.B. in der prinzipiellen Gegenüberstellung von Gottes Gebot und menschlicher Überlieferung in Mk 7,8 erscheint, will Mt Hummel zufolge nicht übernehmen. Bei Mt erscheint diese Auseinandersetzung nur in der Form des Jes-Zitates. Hiergegen ist aber zu sagen: 1. Eine Aussage aus der Schrift ist für den Evangelisten von genauso entscheidender Bedeutung, ganz gleich, ob er sie mit seinen eigenen Worten bzw., wie in diesem Fall, mit den Worten des Mk kommentiert hat, oder ob er sie für sich allein stehen läßt. 2. Hummel übersieht, daß Mt in V.3 ja gerade mit seinen eigenen Worten ein solche Gegenüberstellung von Gottes Gebot und „eurer“ Überlieferung vornimmt. Durch das Bemühen Hummels, die Polemik des Mt lediglich auf die besondere Frage des Händewaschens zu beziehen, wird auch die Aussage von V.11 verflüchtigt, die in kürzerer und geraffter Form die Aussage von Mk 7,15 wiedergibt. Dasselbe gilt für den Kommentar von G. Barth zur Stelle,¹⁶ wo behauptet wird, Mt habe dieses Wort nicht in seiner vollen Bedeutung verstanden, d.h. daß nicht nur das Händewaschen, sondern die Speisegesetze überhaupt ihre Gültigkeit verloren haben. Das

¹⁴ Hummel, Auseinandersetzung, 46ff.

¹⁵ Barth, Gesetzesverständnis, 84.

¹⁶ Barth, aaO. 83–84.

würde dem Grundsatz des Mt von der bleibenden Gültigkeit des Gesetzes und der Propheten widersprechen, denn dieses Prinzip wäre ja hier entscheidend durchlöchert. Damit hat sich G. Barth auf eine Auffassung festgelegt, die 5,17–19 einseitig zur Grundlage der Gesamtdeutung macht. Das ist methodisch höchst anfechtbar; und dasselbe ist auch zu der Frage zu sagen, die G. Barth in unmittelbarem Anschluß daran formuliert: „Ist ein Judenchristentum denkbar, das im Kampf ums Gesetz dessen Gültigkeit aufs schärfste verteidigt und dennoch die Speisegesetze annulliert?“¹⁷

Nun hat Mt den Mk-Text nicht nur umstrukturiert und gestrafft, sondern er hat ihn auch erweitert durch die Einschlebung der VV.12–14, wodurch der Angriff bei Mk noch weiter verschärft wird. Die Pharisäer werden als blinde Führer verurteilt, also gerade in ihrer Eigenschaft als Gesetzesausleger. Zu diesem Vers heißt es bei Hummel lediglich,¹⁸ er füge sich nur schlecht in den Zusammenhang ein, weil in V.12 vorausgesetzt wird, daß die Pharisäer den Sinn des Spruches verstanden haben, obwohl dieses Rätselwort erst V.17 ff gedeutet wird. – Bei einer solch formalen Betrachtung wird gänzlich übersehen, daß der Einschub von VV.12–14 eine weitere Verschärfung der Polemik gegen die Pharisäer und ihr Führertum darstellt.

Auch in der Auslegung des Rätselwortes in den VV.16–20 soll Mt Hummel¹⁹ zufolge den Gegensatz so weit wie möglich abgeschwächt haben. Wie G. Barth weist Hummel darauf hin, daß der Schluß von Mk 7,19: *καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα* von Mt nicht wiedergegeben wird. Aber sachlich ist diese Aussage, die bei Mk ziemlich abrupt dasteht, ja schon in Mt 15,11 enthalten. Weiter weist Hummel darauf hin, daß die Auslegung des Mk-Textes bei Mt in verkürzter Form erscheine; so sei es z.B. bezeichnend, daß der Lasterkatalog (Mk V.21f) bei Mt geändert sei, sodaß er nun mehr den Geboten des Dekalogs entspreche. Die Änderungen seien kennzeichnend für die Vorsicht, mit der Mt bei der Debatte um den Inhalt der Tora im einzelnen vorgehe. Er vermeide es, Konsequenzen auszusprechen, die ihn vollends vom Judentum trennen

¹⁷ Barth, aaO. 84.

¹⁸ Hummel, Auseinandersetzung, 47.

¹⁹ Hummel, aaO. 47–48.

würden, — also die gleiche kirchenpolitisch bestimmte Haltung, die Hummel auch hinter 23,2f sieht.

Als roter Faden steht bei der Auslegung Hummels im Hintergrund, daß die Perikope so auszulegen ist, daß sie nicht zu 23,2f und 23,23 in Widerspruch gerät. Für Mt und seine Kirche soll die schriftgelehrte Tradition „grundsätzlich“ Autorität besitzen. Bei Mt kann von einer Aufhebung der atl Speisegesetze und deren Auslegung bei den Pharisäern nicht die Rede sein. — Man sieht, wie die in ihrem Anliegen ganz und gar polemisch gemeinten Aussagen von Kap. 23 die Rolle einer Richtschnur für die Interpretation erhalten, die sie nach meiner Meinung keineswegs spielen können.

Barth betont seinerseits,²⁰ daß die Ablehnung des Händewaschens nicht auf der Ablehnung der Tradition überhaupt beruht, sondern daß die Ablehnung in der Auslegung des Gesetzes durch Mt begründet ist. Es kann — behauptet Barth — gar nicht davon die Rede sein, daß das Händewaschen aufgrund einer Ablehnung der rabbinischen Tradition überhaupt abgelehnt wird, denn Mt übernehme sonst anstandslos Sätze aus der rabbinischen Tradition und berufe sich auf sie. Wiederum taucht der Hinweis auf 23,23 als Schlüssel der Interpretation auf.

Auf der Grundlage dieser Erörterung der Thesen Hummels und G. Barths muß ich zusammenfassend sagen: Mt hat die Mk-Perikope gestraft und geordnet, so wie das auch sonst in einer Reihe anderer Perikopen seine literarische Arbeitsweise ist. Aber ich meine nicht, daß der Nachweis einer Abschwächung in diesen Untersuchungen gelungen wäre. Auch die Tatsache, daß am Schluß in V.20b nur vom Händewaschen die Rede ist, kann nicht in diesem Sinn gedeutet werden. Diese Schlußbemerkung läßt sich ganz natürlich aus literarischen Motiven erklären: Mt will hier der Perikope eine passende Abrundung geben, sodaß die einleitende Frage von V.2, die Mt und Mk gemeinsam haben, der abschließenden Antwort entspricht. Die Verschärfung der Polemik, die durch den Einschub von VV.12–14 zum Ausdruck kommt, darf nicht übersehen werden. — Der entscheidende Grund für die Behauptung, Mt habe den Gegensatz des Mk-Textes zwischen der Lehre Jesu und der jüdischen Praxis abgeschwächt, liegt, wie wir gesehen haben, darin, daß die Aussagen von 5,17ff; 23,2f und 23,23 in höchst anfechtbarer Weise

²⁰ Barth, Gesetzesverständnis, 81–82.

für die Deutung des mt Anliegens in der Wiedergabe der Debatte bestimmend wurden.

Das Verhältnis zur kultisch-rituellen Gesetzstradition bestimmt auch mehrere der eigentlichen Streitgespräche in der gemeinsamen synoptischen Tradition. Auch hier finden sich nicht unwesentliche Änderungen in der Wiedergabe des Mt im Verhältnis zu Mk. So ist die Einfügung des Zitates aus Hos 6,6 in Mt 9,13 und 12,7 bemerkenswert: „Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer“.

9,13 wird dieses Zitat mit den Worten eingeführt: „Gehet aber hin und lernet, was es heißt . . .“. Das Schriftzitat ist zwischen zwei Logien eingeschoben. Auf der einen Seite: „Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken“, auf der anderen Seite: „Denn ich bin gekommen, die Sünder zu rufen und nicht die Gerechten“. In Mk 2,17 werden diese beiden Logien als Pointe des Streitgesprächs miteinander verknüpft, und es ist unmittelbar vom Kontext her schwierig, ein Motiv für die Einfügung des Zitates aus Hos 6,6 zu sehen. Dasselbe gilt für die Verwendung des Zitates in 12,7. Dem Zitat geht hier in 12,5 der Hinweis auf das Gesetz voraus, mit dem Mt das Argument im Hinweis auf David und seine Leute in 12,3f ergänzt, den er mit Mk gemeinsam hat. Das neue Argument stellt darauf ab, daß ja die Priester nach den Bestimmungen des Gesetzes sich im Tempel am Sabbat über die Bestimmungen des Sabbatgesetzes hinwegsetzen, ohne schuldig zu werden. Hieran schließt sich 12,6 in einem Schluß a minori an: „Ich sage euch aber: Hier ist Größeres als der Tempel“. Der Sinn ist also dieser: Wenn die Tempelgesetzgebung die Sabbatregeln außer Kraft setzen kann, wieviel mehr kann dies dann die Gegenwart Jesu. Dem entspricht in V.8, d.h. auf der anderen Seite des Zitates, der Schluß: „Denn der Menschensohn ist Herr über den Sabbat“. Dazwischen aber steht der erneute Hinweis auf Hos 6,6 mit den Worten: „Wenn ihr wüßtet, was das ist: ‚Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer‘, hättet ihr die Unschuldigen nicht verdammt“.

Da die Anwendung des Zitates an diesen beiden Stellen nicht unmittelbar durch den Kontext motiviert ist, liegt die Auffassung nahe, daß es sich um einen Satz handelt, der für Mt und die Katechese in seiner Gemeinde allgemein eine Rolle gespielt hat. R. Hummel macht im übrigen darauf aufmerksam,²¹ daß es sich um eine Aussage handelt, die

²¹ Hummel, Auseinandersetzung, 98–99.

im zeitgenössischen Judentum nach dem Jahr 70 eine gewisse Bedeutung besaß. Vgl. im übrigen bereits die Formulierung in Mk 12,33, die bei Mt und Lk fehlt.

Mt bringt also dieses Schriftwort sowohl im Streitgespräch über Jesu Tischgemeinschaft mit den kultisch Unreinen, den Zöllnern und Sündern, als auch im Streitgespräch über die Übertretung der herrschenden Deutung des Sabbatgebotes durch das Ährenraufen der Jünger. Ich kann dies nicht anders verstehen, als daß Mt damit zum Ausdruck bringen will, daß die kultisch-rituellen Bestimmungen der Gesetzestradition der Gemeinschaft mit Jesus weichen müssen und so ihre Bedeutung verlieren.

Dasselbe wird ja auch in dem Streitgespräch über die Fastenfrage gesagt, das dem Streitgespräch über die Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern unmittelbar folgt, Mt 9,14–17, wo es heißt: „Können die Hochzeitsleute fasten, solange der Bräutigam bei ihnen ist?“

Für mich ist jedoch wichtig, daß die Verwendung von Hos 6,6 bei Mt nicht eine generelle und grundsätzliche Trennung von Zeremonialgesetz und Sittengesetz bedeutet, als würde das Zeremonialgesetz bei Mt grundsätzlich beiseite geschoben. So G. Strecker²² und S. Schulz.²³ Eine generelle und konsequente Scheidung führt Mt, soweit ich sehen kann, nicht durch. Der Sinn der genannten Streitgespräche ist ganz deutlich, daß die Gemeinschaft der Jünger mit Jesus *das Größere* ist, vor dem alle kultischen und rituellen Bestimmungen der Tora-Überlieferung weichen müssen, wenn sie dieser Gemeinschaft entgegenstehen.

Eine jegliche Abwertung der Bestimmungen des Zeremonialgesetzes ist nun zwar dem Judentum fremd, wie G. Barth hervorhebt,²⁴ wobei er auch bemerkt, daß selbst Philo betont, daß das Zeremonialgesetz bis auf den Buchstaben zu erfüllen ist. Aber der unmittelbare Zusammenhang des Mt-Ev ist ja die urchristliche Tradition, die in ihren ältesten Traditionsschichten davon zeugt, daß Speiseregeln, Reinheitskriterien und andere kultische Vorschriften gesprengt wurden, um eine Gemeinschaft zwischen dem Herrn Jesus und Menschen zu ermöglichen, die von der Tora-Tradition her gesehen unwürdig und unrein waren. Dies gilt auch im Verhältnis zu den Heiden, und eine Erzählung wie z.B. die

²² Strecker, Weg, 32–33.135.

²³ Schulz, Botschaft, 177–178.

²⁴ Barth, Gesetzesverständnis, 77.

von Jesu Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern wurde zweifellos in der Gemeindeüberlieferung als Ausdruck dafür verstanden, daß die Gemeinschaft in der Gemeinde auch Heiden umfaßt, die zum Glauben an Jesus gekommen waren.

Von den Streitgesprächen in Mk 2,1 – 3,6 hat Mt das letzte am stärksten verändert, das bei ihm im Zusammenhang mit dem Ährenraufen am Sabbat steht, nämlich 12,9–14. Hier hat Mt sowohl etwas *hinzugefügt*, nämlich die ursprünglich selbständige Überlieferungseinheit in VV.11–12a, vgl. Lk 14,5 und die verwandte Überlieferungseinheit 13,5, als auch etwas *ausgelassen*, nämlich das Wort in Mk 3,4: „Ist es erlaubt, am Sabbat Gutes zu tun oder Böses zu tun, Leben zu retten oder zu töten?“ Wenn diese Pointe bei Mt fehlt, nimmt dies der Antwort Jesu nicht etwas von ihrer Radikalität, wie G. Barth behauptet?²⁵

Ich meine, daß man die Auslassung im Licht der übrigen Änderungen sehen muß, die Mt in dieser Perikope vornimmt. Erstens formuliert er in 12,10 die Frage der Gegner, die bei Mk in indirekter Rede wiedergegeben ist, in direkter Rede: *εἰ ἐξεστὶν τοῖς σάββασι θεραπεῦσαι*; Eine solche Änderung von indirekter zu direkter Rede kommt bei Mt oft vor. Durch diese Änderung hat Mt jedoch teilweise V.4 ausgenutzt, und der Schluß in V.12b erhält eine entsprechende Formulierung.

Gleichzeitig damit, daß Mt das Anliegen der Gegner in die Form einer direkten Frage bringt, hat er jedoch auch das Bedürfnis verspürt, die Argumentation zu verdeutlichen. Dies hat er dadurch getan, daß er in V.11 ein passendes Überlieferungsstück eingefügt hat, den Hinweis darauf, daß man doch ein Schaf retten würde, das an einem Sabbat in den Brunnen gefallen ist. Dies wird durch einen Schluß a minori wie in 12,5f durch die folgende Aussage auf die Situation angewandt: „Wieviel mehr ist nun ein Mensch wert als ein Schaf“. Diese Erweiterung durch ein relevantes Überlieferungsstück aus der Jesusüberlieferung ersetzt bei Mt das Wort Mk 3,4, das nun überflüssig geworden ist.

R. Hummel und G. Barth heben hier wie auch andernorts hervor, daß die Argumentation des Mt in ihrer Form in gewisser Weise an das anknüpft, was auch eine mildere Richtung innerhalb des Rabinats sich erlauben konnte, daß man nämlich einem Haustier helfen konnte, das an einem Sabbat in die Grube gefallen war. Aber es wäre verfehlt, von hier

²⁵ Barth, aaO. 73.

aus von einer halachischen Entscheidung zu reden²⁶ oder davon, daß die Begründung der rabbinischen Tradition entnommen sei.²⁷ Mt verdeutlicht die Haltung Jesu durch ein thematisch verwandtes Traditionselement, das er nicht der rabbinischen Tradition, sondern der Jesus-Überlieferung der Gemeinde entnimmt. Es besteht kein Grund, ein solches Verfahren als schriftgelehrte Argumentation zu bezeichnen.

Wir haben im Vorhergehenden verschiedene Perikopen betrachtet, die alle von Gesetzesfragen kultisch-rituellen Charakters handeln. Bei den behandelten Perikopen handelt es sich um Texte, die Mt und Mk gemeinsam haben. Es wäre jedoch von Bedeutung zu fragen, ob sich auch im Sondergut des Mt ähnliche Züge finden.

Hier möchte ich auf die Perikope von der Tempelsteuer in Mt 17,24–27 hinweisen. G. Barth führt diese Perikope als Beispiel für die konservative Haltung des Mt in der Frage des Zeremonialgesetzes an.²⁸ Aber das Entscheidende in der Perikope ist doch das Selbstbewußtsein in der Gemeinde des Mt als *freie Söhne*, das in V. 26 ausgesprochen ist. Die Perikope spiegelt vermutlich ein Stadium in der Entwicklung wider, wo die Gemeinde des Mt sich ihrer inneren Freiheit gegenüber der jüdischen Gemeinschaft und dem Tempel bewußt wurde, wo aber der Bruch noch nicht nach außen hin definitiv vollzogen ist.

Man könnte auch die Sondertradition des Mt in 21,14–16 anführen, wo E. Lohmeyer²⁹ sicher zu Recht den Zug hervorhebt, daß Jesus an dem heiligen Ort von Blinden und Lahmen umgeben ist und diese heilt, die ja kultisch unrein sind und den heiligen Bezirk nicht betreten dürfen. Auch der Ruf der Kinder im Tempel: „Hosianna dem Sohn Davids!“ gehört in diesen Zusammenhang. Die Situation ist durch den Einspruch der Hohenpriester und Schriftgelehrten in V.5 als Streitsituation gekennzeichnet.

Im Licht der Hinzufügungen des Mt liegt also kein Grund vor für die Annahme, daß die Kultpolemik im Mk-Text die Auslassung von Mk 12,32–34 mit dem dem Kult gegenüber polemischen V.33 durch Mt veranlaßt habe. Lk bringt in einem anderen Zusammenhang, nämlich 10,25–28, eine entsprechende Tradition, und es ist bemerkenswert, daß sich bei ihm eine ähnliche Straffung gegenüber der wortreichen Text-

²⁶ Hummel, Auseinandersetzung, 45.

²⁷ Barth, aaO. 83.

²⁸ Barth, aaO. 84.

²⁹ E. Lohmeyer, z.B. in: Kultus und Evangelium, Göttingen 1942, 64.

form des Mk wie bei Mt findet. Die Straffung rührt vermutlich von einer fixierten Tradition her, die unabhängig von Mk existiert hat und die sowohl Mt als auch Lk gekannt haben.

Wir wenden uns nun einem einzelnen Beispiel für eine Gesetzesdiskussion anderer Art zu als die bisher behandelten kultisch-rituellen Diskussionen, zu denen auch das Sabbatgebot zu zählen ist, nämlich der Diskussion über Ehe und Ehescheidung in 19,1–12. Mt hat hier seine Wiedergabe der Debatte aus Mk 10,1–12 umstrukturiert, so wie es auch Mt 15,1–20 der Fall war. In der einleitenden Frage, die von den Pharisäern gestellt wird, geht es darum, ob es zulässig ist, sich von seiner Frau scheiden zu lassen. Hier fügt Mt ein *κατὰ πάσαν αἰτίαν* hinzu. Dies ist eine Verbesserung des Mk-Textes insofern, als die Frage – so wie sie bei Mk steht – im Mund eines Pharisäers keinen Sinn ergibt. Die erste Antwort Jesu besteht nicht wie bei Mk in einer Gegenfrage: „Was hat euch Moses befohlen?“ – sondern sie kommt gleich auf den Kern der Sache, indem sie die Worte aus Gen 1,27 und 2,24 erwähnt und aus ihnen in V.6 auf die Unauflöslichkeit der Ehe schließt. Nun sind es die Pharisäer, die in V.7 die Frage nach Moses stellen müssen (Dtn 24,1): „Wozu hat dann Moses das *Gebot erlassen*, daß man der Frau eine Scheidungsurkunde geben muß, wenn man sich trennen will?“ Jesus antwortet, vgl. die Pharisäer in Mk V.4, daß Moses die Scheidung *erlaubt* habe als Konzession an die Hartherzigkeit der Menschen, aber – fügt der Mt-Text hinzu – das war nicht von Anfang an so. Schon Mk hat diesen charakteristischen Wechsel von *ἐνετείλατο* in der Frage Jesu in V.3 zu *ἐπέτρεψεν* in der Antwort der Pharisäer in V.4. Da Mt in V.1 die Pharisäer fragen und Jesus in V.8 antworten läßt, gerät das *ἐνετείλατο* bei Mt in die Frage der Pharisäer: „Warum hat dann Moses befohlen, einen Scheidebrief auszustellen“, während das *ἐπέτρεψεν* in der Antwort Jesu steht: „Moses hat euch um eurer Hartherzigkeit willen erlaubt . . .“. Der Sinn des Wechsels im Ausdruck modifiziert sich aber, soweit ich sehen kann, nicht.

Hierauf folgt dann nicht wie bei Mk eine Jüngerbelehrung im Haus, sondern unmittelbar Jesu Verbot der Scheidung, im Wortlaut der Jüngerbelehrung bei Mk entsprechend, jedoch mit zwei wichtigen Unterschieden:

1. V.12 bei Mk, der voraussetzt, daß sich eine Frau von ihrem Mann scheiden lassen und einen anderen heiraten kann, wird ausgelassen.

Das muß seine Erklärung darin haben, daß Mk 10,12 die römische Rechtspraxis voraussetzt, während Mt durch seine Auslassung verrät, daß er und seine Gemeinde stärker in der jüdisch-christlichen Tradition verankert sind. Es wirkt künstlich, wenn G. Strecker³⁰ die Auslassung damit erklären will, daß in V.3 allein vom Scheidungsrecht des *Mannes* die Rede ist, d.h. daß nicht sachliche, sondern nur formale Gründe für die Auslassung ausschlaggebend sind. Daß aber sachliche Gründe eine Rolle spielen, sieht man daran, daß auch die entsprechende, aber ausführlichere Aussage 5,32 von jüdischen Rechtsverhältnissen her formuliert ist.

2. Der zweite wesentliche Unterschied ist, daß Mt in 19,9 hinzufügt: *μη ἐπὶ πορνείᾳ*, vgl. 5,32: *παρεκτὸς λόγου πορνείας*. Aus dieser Hinzufügung leiten R. Hummel³¹ und G. Barth³² die Annahme ab, daß Mt auch hier die Diskussion auf das Feld der rabbinischen Diskussion zurückbiege. Bekanntlich ist hierbei an die Debatte zwischen Hillel und Schammai gedacht, denn der Standpunkt des Mt entspricht der strengen Auffassung Schammais. G. Strecker seinerseits behauptet,³³ die Hinzufügung sei durch historisch bedingte Umstände in der zugrundeliegenden mündlichen Tradition bedingt, sei also nicht mehr charakteristisch für den Evangelisten! Aber reicht es zur Erklärung von 19,9 (und 5,32) nicht aus, auf das natürliche Bedürfnis nach anwendbaren Gemeinderegeln zu verweisen, das auch in gewissen anderen Fällen die Traditionsform des Mt beeinflußt hat? Ist es überhaupt notwendig, mit Einflüssen aus rabbinischen Schuldebatten zu rechnen? Wenn wirklich von einem Zusammenhang mit der Halacha und der rabbinischen Diskussion die Rede wäre, so möchte ich meinen, daß dies eine tiefgreifendere Umgestaltung der Perikope mit sich gebracht hätte, so daß das Zitat aus Dtn 24,1 nicht die Umstände ausgelassen hätte, unter denen ein Scheidebrief ausgestellt werden darf, nämlich daß der Mann bei der Frau etwas *Schändliches* gefunden hat. Die rabbinische Diskussion ging doch gerade darum, was hierunter näher zu verstehen sei.

³⁰ Strecker, Weg, 132.

³¹ Hummel, Auseinandersetzung, 51.

³² Barth, Gesetzesverständnis, 89.

³³ Strecker, Weg, 132, Anm. 3.

Für Mt existiert diese schriftgelehrte Perspektive gar nicht. Das geht auch aus 5,31f hervor, wo der Evangelist selbst die antithetische Formulierung geschaffen hat im Gegensatz zur 1., 2. und 4. Antithese. In 5,31 wird das Gebot der Tora in derselben unvollständigen Weise wiedergegeben: „Wer sich von seiner Frau scheiden will, der soll ihr einen Scheidebrief geben“. — Dies ist dieselbe ungenaue Wiedergabe wie in 5,38ff, wo die antithetische Form auch vom Evangelisten stammt und wo eine juristisch bestimmte Regel aus der Tora dem radikalen Gebot Jesu an den einzelnen entgegengestellt wird; — oder in 5,43, wo als Gegenstück zu Jesu Gebot der Feindesliebe behauptet wird, im Judentum werde gesagt: „Du sollst deinen Nächsten lieben *und deinen Feind hassen*“. Solche Formulierungen widersprechen der Behauptung, der Verfasser des Mt-Ev sei ein jüdisch bestimmter Schriftgelehrter. Hier spiegelt sich vielmehr innerkirchliche Polemik gegen außenstehende jüdische Gegner wider, nicht aber wirklich geführte Debatten mit jüdischen Schriftgelehrten auf gemeinsamer halachischer Grundlage.³⁴

Ich will noch kurz darauf hinweisen, daß die Mt-Diskussion in 19, 10–12 eine esoterische Belehrung mit einer deutlich *asketischen Grundtendenz* hinzufügt, deren Pointe ist: Es gibt Eunuchen, die sich um des Himmelreichs willen selbst kastriert haben. Eine solche Aussage steht in der synoptischen Tradition ganz isoliert da. Es ist aber eigenartig, daß weder Hummel noch G. Barth das Vorkommen eines solchen Zuges mit in Betracht ziehen. Dieser Zug problematisiert noch mehr die Annahme, daß diese Perikope dem rechtgläubigen schriftgelehrten Judentum nahestehe.

III.

Nach der ausführlichen Analyse des Materials sollte eine verhältnismäßig *kurze Konklusion* möglich sein. Wie schon in den einleitenden Bemerkungen angedeutet, kann das Material zum Gesetz im Mt-Ev einen wesentlichen Beitrag zur Klärung der umstrittenen Frage leisten, ob das Mt-Ev einem judenchristlichen Milieu entstammt. Diese Frage läßt sich

³⁴ Vgl. G. P. Wetter, Den litterära karaktären av Jesu „bergpredikans“ första del (Mt. 5:17–48) [Der literarische Charakter des ersten Teils von Jesu „Bergpredigt“ (Mt 5,17–48)], in: Till Årkebiskop Söderbloms Sextioårsdag, Uppsala 1926, 449–467, 455.

kaum ganz einfach beantworten. Der überwiegende Teil der synoptischen Tradition ist geprägt von seiner Entstehung in einem jüdischen Milieu und einer Überlieferung in Gemeinden, in denen die jüdische Tradition noch immer lebenskräftig und stark war. Gleichzeitig erkennt man freilich eine Entwicklungslinie in der Evangelientradition als ganzer, die eine Lösung, einen Prozeß der Befreiung von dieser ursprünglich so starken Bindung an die jüdische Mutterreligion darstellt, dies jedoch in der Weise, daß das jüdische Erbe noch immer eine der Grundkomponenten ist, die die frühkatholische Kirche des 2. Jahrhunderts bestimmt haben.

Vergleichen wir nun das Material über die Auffassung vom Gesetz bei Mt mit dem entsprechenden Befund bei Mk, so muß man zugeben, daß *die Bindung an den jüdischen Hintergrund bei Mt stärker ist als bei Mk*. Eine Reihe von Aussagen, die wir in Abschnitt I behandelt haben, zeigen dies deutlich, und in Abschnitt II sieht man dasselbe in der Gestaltung der Streitgespräche, wo Mt z.B. die weitschweifigen Erklärungen in der Einleitung zu Kap. 7 bei Mk überflüssig findet; außerdem formuliert er die Worte aus der Gemeindeüberlieferung über die Scheidung anders als Mk, und dies muß damit zusammenhängen, daß die Gemeinde des Mt ihre Wurzeln in einem judenchristlichen Zusammenhang hat. Der Verfasser des Mt-Ev muß zu einem Kreis gehört haben, der vom jüdischen Erbe stark geprägt war. Einzelne Aussagen lassen sich nur dadurch erklären, daß der Verfasser selbst jüdischer Herkunft war (besonders 24,20). Mit dem hier Gesagten ist aber noch nicht gegeben, daß Mt in seiner Theologie *von jüdischer Schriftgelehrsamkeit geprägt wäre*. Ich habe bei der Analyse der mt Version der Streitgespräche und Debatten um Fragen des Gesetzes zu zeigen versucht, daß sich eine solche Annahme nicht zureichend begründen läßt. Die Arbeit des Mt und seines Kreises mit dem hierhin gehörenden Traditionsstoff ist aus der Vertrautheit mit dem synoptischen Traditionsstoff zu erklären, der ja, wie auch Lk in vielen Punkten zeigt, wesentlich reicher ist, als die erste Sammlung dieses Stoffes durch Mk es anzeigt. Die Umbildungen bei Mt lassen sich hinreichend durch den Hinweis auf den zugrundeliegenden Traditionsstoff und die Verarbeitung in katechetischer Absicht erklären, die auch in anderen Teilen des Materials Mt in ganz besonderem Maß prägt.

Daß von einem eigentlichen Zusammenhang mit jüdischer schriftgelehrter Tradition nicht die Rede sein kann, zeigt sich klar dadurch, daß

für Mt die Gemeinschaft mit dem Kyrios Jesus und die Befehle in seinen Worten das einzig Entscheidende sind. Dies bedeutet eine innere Sprengung jüdischen Glaubens und jüdischer Lebensauffassung, in der die *Gesetzesauslegung* der Lebensnerv war. Diese Sprengung manifestiert sich in den Antithesen der Bergpredigt, die eine Autorität beanspruchen, die in ihrem Wesen mit dem Schriftgelehrtentum der Juden unvereinbar ist. Dies ist entscheidend und nicht, daß man in dem außerordentlich umfassenden rabbinischen Material Parallelen zu einem großen Teil des Stoffes finden kann.

Auch das Material in den Streitgesprächen zeigt nicht, wie G. Barth und vor allem R. Hummel behauptet haben, eine größere Zurückhaltung als bei Mk und auch keine Haltung, die jüdischem Schriftgelehrtentum näher stünde.

Im Gegensatz zur Lehre des Paulus von der Rechtfertigung aus Glauben betont Mt, daß *das Gesetz durch das Kommen Jesu nicht aufgehoben ist*. Mt 5,17ff und 11,13 (mit der Umformulierung dieses Logions, das wir in einer älteren Form in Lk 16,16a haben) zeigt sich dies deutlich. Solange die Zeit dieser Welt währt, wird das Gesetz bestehen und werden seine Gebote Gültigkeit behalten. Das „Gesetz“ steht als ein *erratischer Block* in der Glaubensgrundlage der Mt-Gemeinde und gibt den vielfach wiederholten Warnungen des Evangeliums gegen die *ἀνομία* Stärke: 7,23; 13,41; 23,28; 24,12. — Aber wie schon betont: Dies bedeutet nicht, daß die ethische Belehrung bei Mt den Charakter der Gesetzesauslegung erhält. Es sind der Kyrios Jesus und seine Befehle, die für die Gemeinde des Mt den Inhalt des Willens Gottes im Evangelium als ganzem konkretisieren, so wie es auch in den Schlußworten des Evangeliums betont wird: „... und lehret sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe“.

Im Verhältnis zum atl Gesetz selbst ist es denn auch charakteristisch, daß Mt verschiedene Traditionen darüber wiedergibt, wie das Wesentliche im Gesetz in einer ganz einfachen Form zusammengefaßt werden kann: Mt 7,12 in der „goldenen Regel“ mit dem anschließenden: „Denn so sind das Gesetz und die Propheten“; in den Geboten des Dekalogs (5,21ff; 19,18–19); im Schriftwort: „Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer“ (9,13; 12,7); in der Betonung von „Recht, Barmherzigkeit und Treue“ (23,23); und schließlich (22,37–40) in der Liebe zu Gott als dem großen und ersten Gebot und der Liebe zum Nächsten als dem zweiten, das diesem gleich ist; dieses sind die beiden Ge-

bote, an denen das ganze Gesetz und die Propheten hängen.³⁵ Hierin kann man Mt mit paulinischen Aussagen wie Röm 13,9; Gal 5,14 vergleichen, trotz aller Unterschiede, was die Auffassung des Gesetzes im übrigen betrifft.

Und noch eine Sache, die in der vorliegenden Analyse deutlich geworden ist: Die Gemeinschaft mit Jesus bedeutet, daß kultische und rituelle Bestimmungen in der überlieferten Form der Tora in den Hintergrund treten, wenn sie sich in der Gestalt der Pharisäer und Schriftgelehrten als Anklage melden, die der neuen Gemeinschaft, die Jesus stiftet, in den Weg treten will.

Durch das hier Gesagte ist auch indirekt Stellung bezogen zu der Auffassung von der Stellung des Gesetzes bei Mt, wie wir sie bei G. Strecker und S. Schulz finden. Zwar meine ich, daß diese genannten Forscher Recht haben, wenn sie das Material anders interpretieren als G. Barth und R. Hummel mit ihrer verengenden Deutung des Mt-Ev von der Annahme eines Zusammenhanges mit der jüdisch-rabbinischen Tradition her. Aber Strecker und Schulz verstehen andererseits die Auseinandersetzung in den Streitgesprächen von einer reinlichen, grundsätzlichen Scheidung zwischen Zeremonialgesetz und Sittengesetz (den zehn Geboten) her, sodaß Mt in der Folge des Mk zum „Testamentsvollstrecker des hellenistischen Judenchristentums“, wird, wie es S. Schulz treffend zusammenfaßt.³⁶

G. Barth und R. Hummel haben in ihrer Deutung der Gesetzesauffassung des Mt allzu einseitig die konservativen Aussagen des Mt als die ausschlaggebenden betrachtet und damit den kritischen Aspekt in den Streitgesprächen und Gesetzesdebatten des Evangeliums minimiert. Schulz und Strecker dagegen legen das Gewicht einseitig auf die Auseinandersetzung mit den Bestimmungen des Zeremonialgesetzes, die sich in den Streitgesprächen und Debatten findet, dafür minimieren sie die Bedeutung der konservativen Aussagen, indem sie sie nur als übernommenen Traditionsstoff verstehen, der die Gesamtauffassung

³⁵ „Wie eine Tür in den Angeln“, wie es *W. Bauer*, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin ⁵1958, 890 ausdrückt in seiner Erklärung des Verbums *κρεμάννυμι*. — Bemerke im übrigen, daß in 19,19 das Gebot der Nächstenliebe zu den Geboten des Dekalogs hinzugefügt ist.

³⁶ *Schulz*, Botschaft, 174.

vom Mt-Ev als in seiner Endredaktion heidenchristlich nicht anfechten kann.

Die Folge davon ist, daß man Mt nicht vom *Spannungsverhältnis* her versteht zwischen den jüdischen Wurzeln und dem jüdischen Lebenszusammenhang des Mt-Ev einerseits und der Christusbotschaft andererseits, die die jüdische Gesetzesfrömmigkeit von innen her sprengt. — Deshalb erkennen Strecker und Schulz nicht die christologische Dimension in den Streitgesprächen des Evangeliums, sondern meinen einfach, Jesus wolle bei Mt nichts anderes als die eigentliche Intention des mosaischen Gesetzes verwirklichen, indem er es radikalisiert. Jesu Verkündigung bei Mt hat nach Schulz, der hier Strecker folgt, wesentlich den Charakter einer ethischen Belehrung, die ein radikal christianisiertes Gesetz als Maßstab für die Scheidung im kommenden Gericht setzt.

Um die Auseinandersetzung mit einer solchen Gesamtauffassung zu Ende zu führen, müßten noch andere Teile des Mt-Stoffes einbezogen werden: Die Verkündigung vom Gottesreich, die Forderung der Nachfolge im Zusammenhang mit der Frage nach dem Jüngerverhältnis im Mt-Ev und die Bedeutung des Kerygmas von der Heilstat Jesu in seinem Leiden, Tod und seiner Auferstehung.³⁷

Dies kann in diesem Zusammenhang nicht weiter verfolgt werden; aber ich meine doch, durch das vorgelegte Material über die Auffassung vom Gesetz bei Mt gezeigt zu haben, daß es in der Belehrung der Evangeliienschrift über die Frage des Gesetzes nicht nur eine Linie gibt, die eine Radikalisierung der überlieferten Gebote anzeigt, sondern auch eine ebenso deutliche Linie, die zeigt, daß die polemische Haltung dieses Evangeliums gegen rituell bestimmte Gesetzesfrömmigkeit unlöslich mit der Verkündigung des Mt von der neuen Freudenbotschaft für Sünder zusammenhängt, die Jesus durch sein Verhalten und seine Verkündigung bringt.

³⁷ Vgl. hierzu besonders die gründliche Behandlung dieser Fragen bei Barth, *Gesetzesverständnis*, 98ff. 117ff.